

Kirchen weiter auf der Verliererstraße - Inferno und Aberglauben im Aufwind?

Terwey, Michael

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Terwey, M. (2003). Kirchen weiter auf der Verliererstraße - Inferno und Aberglauben im Aufwind? *ZA-Information / Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung*, 52, 93-119. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-198960>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kirchen weiter auf der Verliererstraße – Inferno und Aberglauben im Aufwind?

von Michael Terwey

Zusammenfassung

Am Beginn dieser Arbeit steht eine kurze Einführung in die Bedeutungen von "Säkularisierung" und "Religion". Empirisch wird ein Schwergewicht zunächst auf die soziographische Beschreibung der gegenwärtigen Lage in den Volkskirchen Deutschlands gelegt. Anschließend gehen wir verschiedenen Entwicklungen auf dem Gebiet subjektiver Religiosität nach. Die Gegenüberstellung von Ergebnissen unterstützt u.a. die Annahmen einer religiösen Privatisierung sowie einer Wiederbelebung von längst als im Schwinden angenommenen Vorstellungen und Bräuchen.

Abstract

Secularization and religion are introduced as some guiding concepts for the following analyses. The first part of the empirical investigation focuses on the present crisis of churches in Germany. Less decline appears for personal religiosity in Western Germany, against which Eastern Germany has shown severe cuts in church engagement and religiosity. Finally, it is astonishing that some beliefs and customs, which were supposed to vanish, become more prevalent again.

1 Verweltlichung und Religion

Der früher überwiegend erklärt christliche Westen befindet sich in einer Phase uneinheitlicher weltanschaulicher Entwicklungen. Während beispielsweise in den USA religiöse Rhetorik öffentlich einen zentralen Stellenwert hat und der Gottesglauben allgegenwärtig scheint¹, ist in vielen westeuropäischen Ländern eine

1 Seit 1944 geben Befragte in den USA mit konstant 96 bis 99% an, dass sie persönlich an einen Gott glauben (Bishop 1999). Während in den 80er Jahren ca. 60% uneingeschränkt äußerten, nie an Gott zu zweifeln, stieg dieser Prozentsatz in den 90ern auf ca. 70%. Dies wurde einerseits als neuerlicher Sprung in der Religiosität hervorgehoben, andererseits vermutet **Bishop** (1999:

schwindende Bedeutung von Kirchlichkeit und traditioneller Religiosität diagnostizierbar. Einige dieser Prozesse werden unter den Begriffen *Säkularisierung*, *Laizisierung* und *Säkularismus* zusammengefasst. Der hiervon wohl am häufigsten verwendete Begriff "Säkularisierung" ist etwas problematisch, da er oft mit unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht wird. Vorwiegend versteht man gegenwärtig in der Religionssoziologie darunter eine *Differenzierung* zwischen einem weltlichen und einem religiösen bzw. kirchlichen Bereich. Für diese Bedeutung gibt es eigentlich schon den Begriff "*Laizisierung*". Vielfach bezeichnet Säkularisierung (Verweltlichung) aber auch eine *Emanzipation* von Verhalten, Bewusstsein und Organisation aus dem Einfluss der im engeren Sinne religiös bestimmten Vorstellungen. Diese Bedeutung von Säkularisierung soll hier im Vordergrund stehen. Unter "Säkularismus" wird ferner eine aus der Säkularisierung erwachsene Weltanschauung verstanden, die sich auf Weltimmanentes zu beschränken versucht und auf traditionelle religiöse Fragen zu verzichten scheint. Säkularisierte Personen lösen sich aus solchen Organisationen, die traditionell religiöse Vorstellungen verbreiten – insbesondere also aus den Kirchen. Bestünde Säkularisierung allein in Differenzierung (Laizisierung), könnten die Kirchen weiterhin voll sein, und der christliche Glaube in einer partiell gesonderten Lebenssphäre blühen.

Wenn nun aber Religion, wie u.a. **Matthes** (1973) ausführt, eine anthropologisch angelegte und für das Funktionieren von Gesellschaften unerlässliche Bindung und Orientierung ist, so bleibt niemand völlig religionsfrei bzw. religiös indifferent. Werden die am Gottesglauben ausgerichteten Religionen substanziell reduziert, treten andere Ideale und Riten an ihre Stelle, die dann oft eine weniger konkretisierbare höhere Macht postulieren oder den Charakter von "*Diesseitsreligionen*" mit politischer, aber auch wissenschaftlicher Akzentuierung annehmen.² Sicher kann aber nicht jedes System von Glaubensvorstellungen und Riten im gleichen Ausmaß eine religiöse Konsolidierung und Dignität für sich beanspruchen.

Vor den empirischen Analysen wollen wir zu einer allgemeinen Begriffsbestimmung von Religion kommen, welche ihre Bedeutung nicht allein nach den Merkmalen und Kriterien bestimmt, die sich von unseren volksskirchlichen Institutionen

423 f.) ein Artefakt infolge der gleichzeitigen Umstellung auf Telefoninterviews (stärkere Konzentration der Nennungen auf die erste vorgelesene Antwortkategorie "completely agree").

2 Vgl. u.a. den Begriff der "Diesseitsreligion", wie er **Konrad Adenauer** zugeschrieben wird. Dieser sprach "... hiermit ... ein Problem an, das auch heute noch als Säkularisierung der Gesellschaft uns bewegt. Für Adenauer war es noch ein großstädtisches Phänomen, heute ist es überall anzutreffen. Für Adenauer zeigte sich diese Diesseitsreligion vor allem in einer Vergötterung des Staates ... Heute ist es nötig, den Trends von Egoismus und ethischer Beliebigkeit ... gegen zu steuern" (**Kues** 2001).

übernehmen lassen (vgl. **Matthes** 1993: 16 f.). Nach einer zur Zeit viel rezipierten Religionsdefinition von **Pollack** (2000) können wir überall, wo das *Kontingenzproblem* behandelt wird, nach Religion suchen: "Kontingenz meint, dass etwas so ist, wie es ist, dass es aber so, wie es ist, nicht notwendig ist, dass es anders sein könnte" (**Pollack** 2000: 298). Angesprochen wird damit nicht zuletzt die Bewältigung der Unsicherheit und des Zufalls in unserer Existenz. Einfacher wäre es vielleicht, bei dieser Definition von einer *Kultur des vernünftigen Verhaltens zum Unverfügbaren* (**Lübbe** 2003) oder - noch einfacher - zum *Schicksal* zu reden. Speziell hinzukommen muss aber, wenn wir mit **Pollack** Religion definieren wollen, dass im Kontext der Kontingenzbewältigung auf eine Unterscheidung zwischen *Immanenz* und *Transzendenz* Bezug genommen wird.³ In einem ebenfalls viel diskutierten Ansatz unterscheidet **Luckmann** (1996: 168) nun grundsätzlich drei Stufen der Transzendenz:

"'Kleine' Transendenzen": Alltägliche oder konkrete Erfahrungen, die von einem subjektiven Bewusstsein in Zeit bzw. Raum abgetrennt sind, grundsätzlich aber genauso erfahrbar wären wie das gegenwärtig Erfahrbare.

"'Mittlere' Transendenzen": Phänomene, die wie das Bewusstsein oder das Innenleben des Mitmenschen nicht unmittelbar konkret erfahren werden können, aber in der Regel noch zur gleichen "Alltagswelt" gezählt werden wie die kleinen Transendenzen.

"'Große' Transendenzen": Erfahrungen, welche nach **Luckmann** den Rahmen gewöhnlicher Realität, in der Dinge normal gesehen, berührt und bewegt werden können, überschreiten.

Die Definition von Religion nach **Pollack** ergibt nicht notwendigerweise eine im Alltag konkretisierbare Bestimmung sozialer Zusammenschlüsse als solcher, sondern eher eine Bestimmung in der Theorie. Ergänzend sei hier daher die wohl bekannteste soziologische Religionsdefinition von **Émile Durkheim** mit einbezogen. In seiner 1912 erstmals veröffentlichten Arbeit über die Elementarformen des religiösen Lebens (**Durkheim** 1994) beschreibt er Religion als ein System von Glaubensvorstellungen und zeremoniellen Riten, in dem eine kollektiv vollzogene Unterscheidung aller Phänomene in profane und heilige behauptet wird. Diese Differenzierung ist institutionell verankert in einer Gemeinde von rituell Praktizierenden

3 Auch mit diesem zusätzlichen Kriterium, das an **Luhmann** erinnert, kann Religion nicht allein auf theistische Systeme begrenzt werden, da der Transzendenzbezug sich durchaus in eine weltliche Utopie verlagern kann. **Luhmann** (2003) kommt sogar zur Schlussfolgerung "Was transzendent ist, ist das Individuum selbst ... Wer bin ich eigentlich?"

(Kirche). Die Gemeinde gewährleistet in der kollektiven sakralisierten Aktion ein Erlebnis, welches den Teilnehmenden einen Eindruck von ihrer Religion vermittelt, der das Alltägliche transzendiert und zu "*effervescence*" (schöpferische Erregung; **Durkheim** 1994) führt.

Zusammengefasst bleiben als Bestimmungskriterien für Religion:

- Eine Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren, zum Schicksal bzw. der Kontingenz
- Ein Transzendenzbezug (i.d.R. mittlere oder große Transendenzen)
- Gemeinschaftsspezifische Bestimmung von dem Profanen enthobenen Subjektivationen (z.B. Meinungen, Einstellungen, Glauben, Wissen u.ä.) und Objektivationen (z.B. Idole, Güter, Normen u.ä.)
- Bildung einer rituell praktizierenden Gemeinschaft.

Werden diese Kriterien nur teilweise erfüllt, kann man mit **Simmel** (1989) noch abgeschwächt von einer *religioiden* Institution bzw. Veranstaltung sprechen, obgleich faktisch die Grenzen nicht immer leicht zu ziehen sein dürften. Es mag auch eine postmodern individuelle und eine Tradition einsiedlerischer *Religiosität* geben wie in der Mystik, diese prägt aber nicht das Bild einer Religion im hier thematisierten Sinne. Auch einsiedlerische Religiosität kommt vielfach nicht ohne den Bezug zu einer größeren Gemeinschaft (z.B. klösterliche Orden) aus. Vor Ort stehen die Eremiten oft mit einer kleineren Gemeinschaft von Besuchern, Schülern, Dienern oder Lehrern in Verbindung.

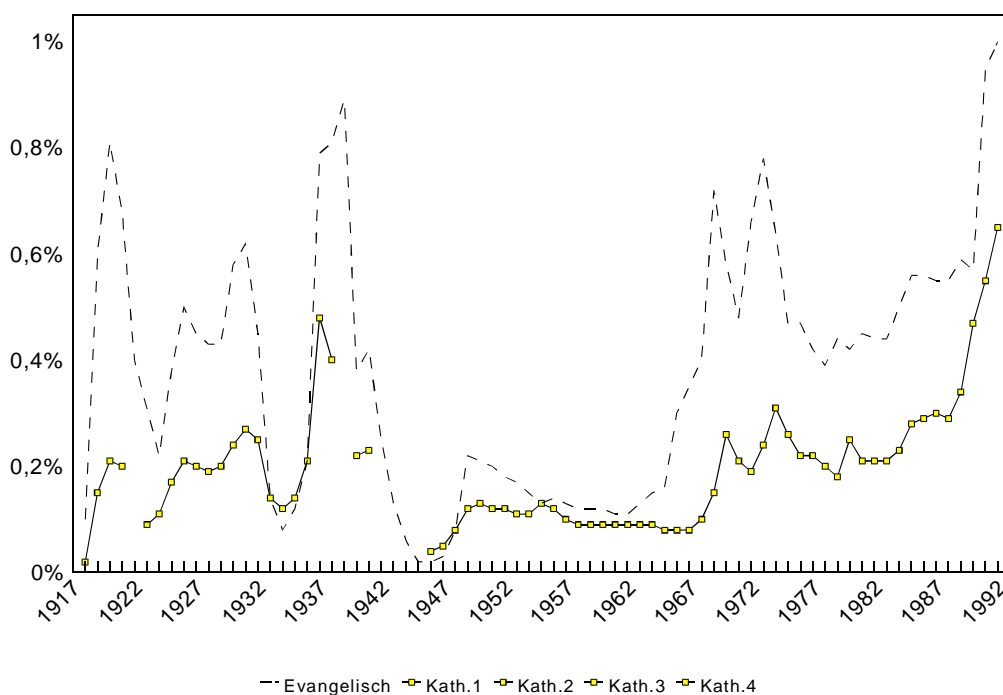
Nahezu unverständlich mag die zusätzliche Aussage von **Durkheim** erscheinen, dass es keine Kirche der Magie geben könne. Zu seiner Zeit gab es bereits oder noch immer zahlreiche kollektive Zeremonien praktizierende magische Zusammenschlüsse (z.B. Vereinigungen mit Berufung auf Templer oder Rosenkreuzer). **Durkheim** (1994) erläutert allerdings sein überwiegendes Verständnis von Magie im Sinne schlichter Zauberei. Eine Person gibt einen Schadens- oder Heilszauber bei einer zweiten diskret in Auftrag, zahlt und eine für die Magie relevante weitergehende religiöse Vergemeinschaftung unterbleibt.

2 Empirische Analysen kirchlicher Partizipation

Alle vier Kriterien zur Bestimmung von Religion treffen offensichtlich auf christliche Kirchen zu. Unter ihnen sind die bei uns quantitativ bedeutsamsten in der EKD und der römisch-katholischen Kirche organisiert. Ein längerfristiger Überblick (Schaubild 1) zeigt, dass es zwischen 1917 und 1941 wiederholt zu Austrittsspitzen gekommen ist, wobei die evangelische Kirche fast immer stärker betroffen war.

Auffällig hoch war z.B. ein Exodus gegen Beginn des Zweiten Weltkriegs, doch wurden die Kirchen derzeit nicht so langfristig wie in den jüngst vergangenen Jahren tangiert. Es ergab sich anschließend eine ca. zwanzigjährige Phase vergleichsweise Konstanz. Diese wird zwar heute noch vielfach als eigentlich normal angesehen, sie wirkt aber im hier dargestellten Zeitraum fast untypisch. In der ruhigen Periode nach dem zweiten Weltkrieg profitierte der EKD-Mitgliederbestand im Westen zunächst stärker als der Bestand der Katholiken von der Zuwanderung aus der DDR und den Vertriebenen (*Wolf* 2001: 4 f.). Die katholische Kirche zog dann seit den sechziger Jahren mehr Nutzen aus den südeuropäischen Immigrationsströmen, welche die zweifellos auch hier eingetretenen Bestandsverluste weitgehend kompensierten. So blieb der Bevölkerungsanteil dieser Konfession seit 1950 mit ca. 43% längere Zeit annähernd gleich.

Schaubild 1: Kirchenaustritte in Prozent der Mitglieder



Quelle: Pittkowski und Volz 1989; Schmied 1994, EKD 1994
Eigene Berechnungen; 1946 bis 1992 Westdeutschland

Die um 1990 einsetzende Steigerung ist die gravierendste in Schaubild 1. Weitere Daten der amtlichen Statistik ergeben, dass erst seit 1996 ein moderater Rückgang in den Austrittsraten einigermaßen sicher ist. Nach vorläufiger Bilanz ist der Mitgliederschwund jedoch in den letzten Jahren noch so beträchtlich gewesen, dass er nicht mehr durch Migrationen oder Aufnahmen kompensiert werden konnte (1991:

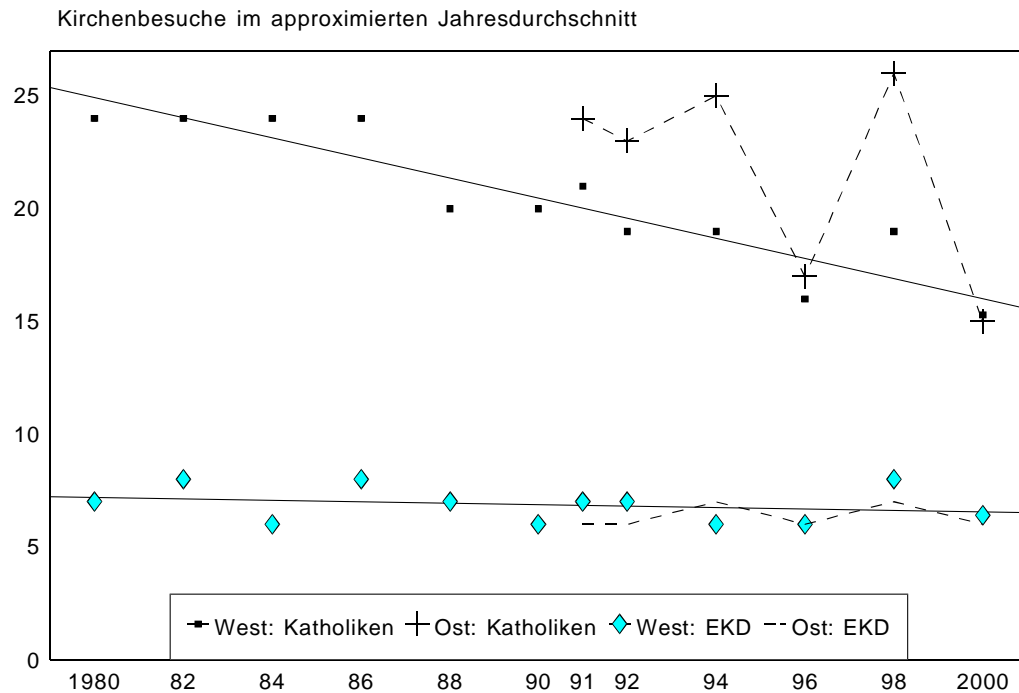
29,2 Millionen EKD-Christen in Gesamtdeutschland, 2000: 26,7; 1991: 28,2 Millionen Katholiken in Gesamtdeutschland, 2000: 26,6 (*Cziesche* 2003: 65)). Die Zahlen von REMID (2003) ergeben dann bis zur jüngsten Aktualisierung im Februar 2003 keine größeren zusätzlichen Mitgliederverluste.

In Ostdeutschland fand, wie wir wissen, zwischen 1950 und 1990 eine dramatischere Reduktion der Volkskirchen statt als im Westen. Diese politisch forcierte Zurückdrängung der christlichen Lehren und die vielfältige Benachteiligung von Kirchenmitgliedern werden auch als *Entchristianisierung* im Unterschied zu den im Westen öffentlich weniger geförderten Säkularisierungsprozessen bezeichnet (vgl. u.a. *Terwey* 1997). Gab es in Ostdeutschland laut amtlicher Statistik 1950 noch 80% Protestanten und 11% Katholiken (*Terwey* 2000), so fiel dieser Anteil insbesondere bei den Protestanten beträchtlich (1991: 6,1% ostdeutsche Katholiken (einschließlich West-Berlin), 2000: 5,9%; 1991: 27,8% EKD in Ostdeutschland (einschließlich West-Berlin), 2000: 21,8%; *Cziesche* 2003).

Weitere organisierte Religionsgemeinschaften in Deutschland sind trotz ihrer teilweise hohen Medienwirksamkeit im Vergleich zu den beiden Volkskirchen immer noch recht klein. Schätzungen des "Sektenpotentials" gehen von ca. 1% bis 1,2% der deutschen Bevölkerung aus (*Schmidtchen* 1987; *Terwey* 2000: 147). Mögen die Zahlen der Mitglieder oder Kunden kleiner Religionsgemeinschaften auch einigermaßen unterschiedlich veranschlagt werden, können die "Sekten" – so weit bekannt – dennoch bislang trotz aller Publicity den kirchlichen Exodus nicht auffangen. Sie tragen quantitativ auch weniger zur religiösen Pluralität in unserer Gesellschaft bei als die oft in ihrer Bedeutung unterschätzten Muslime (2001: 3,2 Millionen; REMID 2003), die Konfessionslosen, die Orthodoxen (vgl. *Wolf* 2001: 4) und Angehörige weiterer anerkannt christlicher Kirchen (z.B. evangelische Freikirchen).

Wollen wir nun die rituelle Partizipation in den Volkskirchen über die bloße Mitgliedschaft hinaus untersuchen, bieten sich als Ergänzung zu den Kirchenstatistiken unabhängig davon gewonnene Umfragedaten zur Kirchgangshäufigkeit an. Die EKD-Christen gehen im Schnitt gemäß ALLBUS-Daten in beiden Bereichen Deutschlands sehr viel seltener zur Kirche als die Katholiken (vgl. untere Hälfte von Schaubild 2). Es sind insgesamt nur 6 bis 8 Kirchgänge im Jahr zu verzeichnen, und es scheint kaum noch Spielraum für weitere Mittelwertssenkungen zu geben (die Häufigkeiten ergeben sich aus einer approximativen Zuweisung von Häufigkeiten zu den ursprünglich ordinalen Codes).

Schaubild 2: Selbst berichtete Kirchengangshäufigkeiten pro Jahr



Deutsche Mitglieder christlicher Kirchen (eigene Berechnungen nach ALLBUS 1980 - 2000)

Bei den Katholiken stellen wir 1980 noch durchschnittlich 24 selbst referierte Kirchgänge pro Jahr fest, es kommt aber bis 2000 im Westen zu einer deutlichen Reduzierung (1998: 19 Kirchgänge, 2000: 15). Die kleine Gruppe der Katholiken in den neuen Bundesländern zeigt sich hier wenigstens zu vier Messzeitpunkten etwas aktiver. Möglicherweise kommt es aber auch hier zu einer weiteren Annäherung an die West-Katholiken (vgl. 1996: 17 Kirchgänge, 2000: 15). Wir sollten hier in Anbetracht der für die Sampleziehung doch recht kleinen Gruppe der Ost-Katholiken noch weitere Messzeitpunkte abwarten, bevor wir eine abgesicherte Beurteilung treffen. Immerhin, *Noelle-Neumann* und *Köcher* (2002: 358) stellen für die Katholiken in den neuen Bundesländern mit einem Mittelwert von 6,4 auf einer 11er-Skala ein vergleichsweise hohes Niveau der Kirchenverbundenheit fest (West-Katholiken 1975: 5,9, 1982: 5,4, 1995: 5,2, 1999: 5,0; West-Protestanten 1975: 4,5, 1995: 3,6). Überwiegend resultieren nach Kontrolle der Konfessionszugehörigkeit jedoch viel geringere Unterschiede zwischen den beiden Bereichen Deutschlands, als es auf den ersten Blick erscheint.

Hinter den in Schaubild 2 dargestellten Gesamtdurchschnitten verbirgt sich aber noch ein weiterer Befund. Dieser ergibt sich, wenn zwischen den "*Kernmitgliedern*" und den "*Randmitgliedern*" unterschieden wird. Mehrere Wege sind möglich, einer der gängigsten dazu aber ist eine Differenzierung nach Kirchgangshäufigkeit. Wir ziehen hier *den Mittelwert der konfessionsgruppeninternen Kirchgangshäufigkeiten* als Trenngrenze heran. Verwendet wird als Berechnungsgrundlage für die Mittelwerte der Zeitraum 1991 bis 2000, jeweils getrennt nach alten und neuen Bundesländern.⁴ Es ergibt sich, dass die EKD-Protestanten einen sehr großen Anteil unterdurchschnittlicher Kirchgänger aufweisen (West: 86%, Ost: 88%; Katholiken West: 59%, Ost: 56%; Konfessionslose West: 83%, Ost: 80%). Es ist also in der EKD eine relativ kleine Gruppe, welche vornehmlich noch die ohnehin niedrigen Kirchgangszahlen realisiert, welche in Schaubild 2 ausgewiesen sind.

Auch die Inanspruchnahme sog. kirchlicher Amtshandlungen (Kasualien) ist seit 1960 rückläufig (Statistisches Bundesamt 2002) – mit einer Ausnahme: Die Zahl kirchlicher Bestattungen blieb bislang auf einem annähernd gleich bleibenden Niveau. Damit allein mag aber weltimmanent wohl nur wenig kirchliche Rekonstruktion erreicht werden.⁵ Insoweit wir christliche Religiosität an kirchlicher Mitgliedschaft, am Kirchgang, an Taufen und an Trauungen festmachen können, bedeutet der fortgesetzte quantitative Rückgang eine institutionelle Schwächung des Christentums in West- und Ostdeutschland, welche über eine bloße Ausdifferenzierung der Kirchen hinausgeht. Selbst wenn in jüngster Zeit ein leichter Rückgang in den Austrittsquoten eingetreten ist, kann ein "Ende der Talsohle" (*Schmolke* 1993) für die Volkskirchen voraussichtlich noch nicht als erreicht gelten. Es ist nun zu überprüfen, ob dennoch subjektive (christliche) Religiosität privat und "steuerfrei" weiter anzunehmen ist.

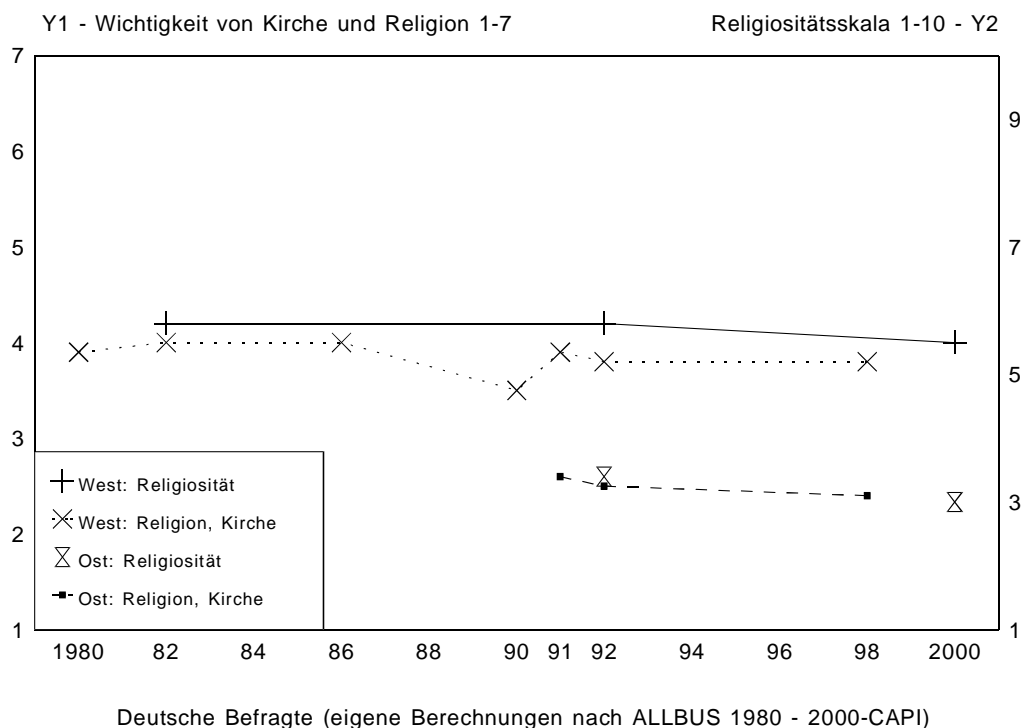
4 Eine weitere Differenzierung der Mittelwertsbildung wird hier nicht vorgenommen, weil dadurch neben kleineren Fallzahlen zu viele Singularitäten in der Zeitreihe der Kirchgangsmessungen der Fall wären (vgl. auch *Terwey* 1993). Bei den Konfessionslosen ist nur eine Differenzierung zwischen Nichtkirchgängern und gelegentlichen Kirchgängern sinnvoll.

5 Ein Sondertatbestand ist eine zwischen 1972 und 1985 in der evangelischen Kirche erheblich gestiegene Abendmahlshäufigkeit. Da manche Insider aus der evangelischen Kirche diesen Trend im persönlichen Gespräch auch auf eine intensivierte Zählweise zurückführten und über den gesamten Vorgang seitens des Statistischen Bundesamts (2002) kaum weiter informiert wird, soll diese ganz und gar abweichende Statistik hier nicht weiter diskutiert werden.

3 Subjektive Einschätzungen eigener Religiosität und der Glaube an Gott

Wenn wir jetzt zu inhaltlich religiösen Äußerungen übergehen, so entnehmen wir dazu aus dem ALLBUS-Fragenprogramm zunächst zwei generelle Einstellungsfragen: Die Frage nach der persönlichen *Wichtigkeitseinstufung für den Lebensbereich "Religion und Kirche"* (Siebenerskala) und die Frage nach der *subjektiven Selbsteinstufung der eigenen Religiosität* (Zehnerskala). Diese Skalen sind in Schaubild 3 mit zwei unterschiedlichen Maßstäben (Y1, Y2) dargestellt, so dass sie beide insgesamt auf einer identischen Streckenlänge abgebildet werden und besser vergleichbar sind. Die Mittelwerte der Wichtigkeitseinstufung von Religion und Kirche für die alten Bundesländer liegen, von einem leichten Ausreißer (1990) abgesehen, knapp unter 4 und damit ziemlich eng an dem Mittelpunkt der Messskala. Immerhin lassen andere Wichtigkeitseinstufungen im ALLBUS-Programm erkennen, dass weitere Lebensbereiche im Schnitt als wichtiger eingestuft werden. Die Mittelwerte der Einstufung eigener Religiosität liegen im Westen kaum unter 6 und damit relativ noch etwas höher. Dies könnte bereits eine Andeutung der "Privatisierung" von Religiosität sein, wenn man bei der Wichtigkeitseinstufung die explizite Nennung der Kirche berücksichtigt – einer Institution, welche in Deutschland in der Regel dem öffentlichen Leben zugerechnet wird.

Schaubild 3: Wichtigkeitseinstufung des Lebensbereichs "Religion und Kirche" (7er Skala) und Religiöse Selbsteinstufung (10er Skala) - Mittelwerte



Das Abschneiden der christlichen Traditionen im ostdeutschen Protestantismus durch Nationalsozialismus, SED-Politik und Migration in den Westen ergibt auch bei den religiösen Selbsteinschätzungen durchschnittlich nur noch Werte um 3. Anders als in den alten Bundesländern, fallen im Osten die Angaben für beide Items im Schnitt fast gar nicht auseinander. Die Tendenz, welche sich in diesen allerdings noch recht wenigen Messzeitpunkten andeutet, ist die eines moderaten Rückgangs der generell angegebenen eigenen Religiosität, während man für Westdeutschland zwischen 1980 und 2000 in dieser Hinsicht erstaunlicherweise keinen gesicherten Trend feststellen kann.

In Tabelle 1 sehen wir, in Bezug auf Glauben konkreter werdend, diverse Einstellungen zu *Gott*. Eindeutiger Atheismus (Ich glaube nicht an Gott) scheint im Westen mit nur ca. 10% und im Osten mit immerhin ca. 50% aufzutreten. Dies ist mit bis zu 41 Prozentpunkten die auffälligste innerdeutsche Differenz in den Einstellungen zu Gott. Ein Trend zu rasch weiter wachsendem Atheismus kann aus diesen Daten aber nicht abgeleitet werden. Agnostizismus (Ich weiß nicht, ob es einen Gott gibt, und ich glaube auch nicht, dass es möglich ist, dieses herauszufinden) könnte ein wenig zugenommen haben, wenn wir zu den ca. 10% im Westen und den ca. 14% im Osten noch die 4 bis 6% der grundsätzlich Unentschiedenen (Kann ich nicht sagen) zählen, doch kann man in Anbetracht der kategorialen Modifikation hier nicht ganz sicher sein. Der "unchristliche" Glaube an eine höhere Macht im Unterschied zu einem sog. leibhaftigen Gott⁶ ist in den alten Bundesländern mit gut 20% verbreitet, während in den neuen Bundesländern der Prozentsatz immerhin noch halb so hoch ist. Bei dieser interessanten Gruppe kann eine Affinität zu alternativen Formen der Religiosität (z.B. New Age, Neopaganismus, Spiritualismus) angenommen werden.

6 Dies ist m.E. eine theologisch und sprachlich etwas problematische Übersetzung für "personal God" aus dem englischen Master-Fragebogen des ISSP (vgl. auch *Sichler* 1987).

Tabelle 1 Bitte geben Sie an, welche der folgenden Aussagen Ihren Glauben an Gott am ehesten zum Ausdruck bringt. (eigene Berechnungen nach den ALLBUS-Erhebungen 1991, 2000-CAPI (jeweils deutsche Befragte), ISSP 1993)

	1991-West	1993-West	2000-West	1991-Ost	1993-Ost	2000-Ost
	%	%	%	%	%	%
Ich glaube nicht an Gott	10	11	9	49	43	50
Ich weiß nicht, ob es einen Gott gibt, und ich glaube auch nicht, daß es möglich ist, dieses herauszufinden	10	8	10	14	13	15
Ich glaube nicht an einen leibhaftigen Gott, aber ich glaube, daß es irgendeine höhere geistige Macht gibt	22	20	23	10	13	11
Manchmal, glaube ich an Gott, manchmal nicht	9	14	10	9	10	8
Obwohl ich Zweifel habe, meine ich, daß ich doch an Gott glaube	21	20	20	9	9	6
Ich weiß, daß es Gott wirklich gibt und habe daran keinen Zweifel	27	22	23	9	8	5
Kann ich nicht sagen (1993, 2000)	-	4	5	-	6	6
Keine Angabe	0	0	1	0	1	0
n = 100 %	1316	1014	904	1482	1092	523

Schwankende Personen, welche manchmal an Gott glauben, manchmal nicht, sind in West und Ost mit um 10% überraschenderweise ähnlich oft zu finden. Schließlich sind es dann noch ca. 20% der Westdeutschen, die mit gelegentlichen Zweifeln an Gott glauben und über 20% mit dezidierter Gläubigkeit. Hier liegen die Zahlen für Ostdeutschland insbesondere bei den zweifelsfrei Glaubenden um ein Vielfaches niedriger. Bemerkenswert ist wieder die annähernde Konstanz in den einzelnen Kategorien dieser Frage nach substantieller, persönlicher Religiosität. Selbst der Rückgang in den beiden Kategorien "Glaube mit Zweifeln" und "fester Glaube" ist zumindest in den alten Bundesländern so schwach, dass er möglicherweise durch neue Umfrageergebnisse ohne größere Überraschung noch einmal in Frage gestellt werden könnte. Für die neuen Bundesländer bleibt abzuwarten, ob die geringfügige Unterrepräsentation von Katholiken im ALLBUS 2000-CAPI (3% gegenüber real vermutlich ca. 6%, s.o.) die Prozentsätze für Gottesglauben verringert hat. Katholiken neigen seltener als EKD-Protestanten zu einem christlich eigentlich gar nicht

zulässigen Atheismus (*Terwey* 1992: 65). Ergänzende Untersuchungen zeigen, dass im Osten ein weitaus überwiegender Teil der Gottesungläubigen dieses lebenslanglich waren (1991 und 1998 jeweils über 50% aller Befragten). Ein Abgehen vom Glauben ist hier also eher intergenerational vollzogen worden. Im Westen dagegen ist der größere Teil der Ungläubigen erst intragenerational zu dieser Haltung gelangt (ca. 24% aller Befragten, vgl. auch *Terwey* 1992: 63).

4 Traditionelle Transzendenzannahmen und Aberglauben

Neben den Fragen zum Gottesglauben finden wir in den ALLBUS- und ISSP-Daten fünf Glaubensfragen aus weiteren Bereichen, die vielfach in engeren Zusammenhang mit der christlichen Religion gebracht werden. Tatsächlich sind die Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod, dem Teufel, dem Himmel, der Hölle und Wundern auch in anderen Religionen verbreitet. So gibt es Vorstellungen vom Himmel oder von der Hölle auch bei Muslimen oder Buddhisten, obschon der sprachliche Name und einige spezifische Konnotationen variieren mögen⁷. Gemeinsam ist diesen Phänomenen, dass sie die im Zuge der Aufklärung scheinbar desakramentalisierte Alltagswelt erheblich transzendieren. Ein Wunder setzt in der Wahrnehmung vieler Christen die naturgesetzlichen Regelmäßigkeiten außer Kraft, der Himmel ist nicht der Himmel der Astronomen, nicht einmal der Astrologen, sondern eine ganz andere, im Alltag bislang physikalisch unentdeckte Existenzsphäre.

Mehrheitlich finden wir in Tabelle 2 wiederum weniger zustimmende Antworten unter den Ostdeutschen. Am stärksten sind diese Unterschiede hinsichtlich des *Lebens nach dem Tode* (Cramer's $V = .44$ (1991 und 1998)), an das in den alten Bundesländern vergleichsweise viele Befragte glauben (Tabelle 2, Panel a, Zeile 1 und 2). In beiden Bereichen Deutschlands zeichnet sich aber des Weiteren eine nicht im Säkularisierungstrend liegende leichte Zunahme der diesbezüglichen Gläubigenanteile ab - ein Ergebnis, das als konsolidiert gelten kann, wenn wir die im Trend ähnlichen Ergebnisse von *Noelle-Neumann* und *Köcher* (2002: 369) heranziehen. Weitere Gemeinsamkeiten sind festzustellen. So glauben an ein Leben nach dem Tod oder an den Himmel in beiden Teilen Deutschlands deutlich mehr Befragte als an meist recht negativ verstandene Phänomene wie den Teufel oder die Hölle. Infolge

7 Die in Tabelle 2 aufgelisteten Glaubensvorstellungen werden dennoch vielfach als wichtige christliche Glaubensvorstellungen interpretiert, weil man meint, damit christlichen bzw. kirchlichen Vorstellungen zu entsprechen. Am Rande sei angemerkt, dass es sich bei alledem nicht unbedingt um kirchliche Lehrgebote handelt. So kann man feststellen, dass sie im "Glaubensbekenntnis" (Credo) nur modifiziert bzw. gar nicht (Teufel, Hölle) auftauchen.

einer "Zivilisierung" von Religion bzw. eines Abbaus von "Angstreligion" (*Ebertz* 1993; *Terwey* 2000) treffen unheilvolle, beängstigende Vorstellungen seltener auf Akzeptanz als solche, die positive Hoffnungen fördern.

Tabelle 2 Akzeptanz von fünf Formen traditioneller Transzendenzvorstellungen (Berechnungen nach ALLBUS 1991 (deutsche Befragte) und ISSP 1998 (Werte in Klammern))

		Alte Bundesländer		Neue Bundesländer	
		%		%	
a) Glauben Sie, daß es ein Leben nach dem Tod gibt:	Ja, ganz sicher	20	(19)	5	(5)
	Ja, wahrscheinlich	24	(30)	7	(8)
	Nein, wahrscheinlich nicht	17	(19)	12	(16)
	Nein, sicher nicht	22	(21)	62	(60)
	Kann ich nicht sagen	17	(11)	14	(12)
n = 100 %		1304	(998)	1471	(998)
Cramer's V = .44 (.44)					
b) Glauben Sie, daß es den Teufel gibt:	Ja, ganz sicher	8		3	
	Ja, wahrscheinlich	12		3	
	Nein, wahrscheinlich nicht	15		8	
	Nein, sicher nicht	48		75	
	Kann ich nicht sagen	17		11	
n = 100 %		1283		1445	
Cramer's V = .30					
c) Glauben Sie, daß es den Himmel gibt:	Ja, ganz sicher	15	(15)	9	(9)
	Ja, wahrscheinlich	20	(26)	9	(12)
	Nein, wahrscheinlich nicht	15	(20)	9	(13)
	Nein, sicher nicht	33	(28)	61	(58)
	Kann ich nicht sagen	18	(12)	13	(10)
n = 100 %		1288	(997)	1443	(996)
Cramer's V = .29 (.30)					
d) Glauben Sie, daß es die Hölle gibt:	Ja, ganz sicher	7	(10)	2	(4)
	Ja, wahrscheinlich	13	(21)	3	(6)
	Nein, wahrscheinlich nicht	17	(22)	7	(14)
	Nein, sicher nicht	45	(34)	74	(65)
	Kann ich nicht sagen	18	(13)	13	(11)
n = 100 %		1282	(997)	1442	(996)
Cramer's V = .31 (.34)					
e) Glauben Sie, daß es Wunder gibt:	Ja, ganz sicher	20	(21)	10	(11)
	Ja, wahrscheinlich	32	(36)	25	(24)
	Nein, wahrscheinlich nicht	17	(19)	15	(22)
	Nein, sicher nicht	19	(16)	38	(35)
	Kann ich nicht sagen	13	(8)	12	(9)
n = 100 %		1294	(997)	1451	(998)
Cramer's V = .23 (.25)					

Allerdings hat überraschenderweise bis 1998 der "*Höllenglaube*" ("Ja, ganz sicher" und "Ja, wahrscheinlich") im Westen um 11 Prozentpunkte auf 31% zugenommen (Osten: 5 Prozentpunkte Zunahme und damit Verdoppelung des Prozentsatzes). Zwar ist auch noch 1998 die Höllenannahme im Vergleich zu den eher heilsversprechenden Vorstellungen seltener, doch die (erneute?) Ausbreitung schwächt die Zivilisierungsannahme. Dieser Befund wirft Fragen für künftige Forschung auf – das hieße hier zunächst auch weitere Itemreplikation, um den Befund aus dem Vergleich der 91er und 98er Messungen ggfs. zu konsolidieren.

Bemerkenswert ist in Tabelle 2 schließlich der vergleichsweise hohe Glaube an Wunder. Während im Westen 1991 52% (1998: 57%) zum Wunderglauben neigen, sind es im Osten immerhin 35% (1991, 1998).⁸ Weitere Berechnungen zeigen 1991: 26% der Gottesungläubigen aus den neuen Bundesländern akzeptieren Wunder als wenigstens wahrscheinlich (alte Bundesländer: 33%). Gibt es somit auch im Osten einen vergleichsweise beachtlichen Bevölkerungsanteil, in dem losgelöst von zentralen christlichen Vorstellungen an übernatürliche Phänomene geglaubt wird? **Barz** (1993) behauptet, dass der Glaube an diverse paranormal anmutende Phänomene im Kontext einer Wissenschaftsgläubigkeit (weltimmanente Transzendierung des Gegebenen mit wissenschaftlichen Mitteln) zu sehen sein könnte. Auch derlei Vorstellungen wären nicht neu (vgl. z.B. einige alchymistische Traditionen; sowie **Terwey** 1997, 1998), es ist aber vermutlich doch erst bei einem Teil der Wunder- bzw. Paragläubigen⁹ so weit, dass sie sich darin vorwiegend auf technische Wunder aus den Wissenschaften im gemeinhin anerkannten Sinne beziehen.

Viel Aufhebens ist in den vergangenen Jahren um die wachsende öffentliche Relevanz von Okkultismus, Esoterik, Mystik, New Age und ähnlichem gemacht worden. M.E. wird dabei oft nur unzureichend berücksichtigt, wie weit verbreitet derlei Phänomene schon in früheren Zeiten waren. Als einer der Begründer der "New Age"-Bewegung wird beispielsweise **William Blake** (1757-1827) aufgeführt. Das 19. und frühe 20. Jahrhundert überrascht bei näherem Hinsehen mit einer Fülle von esoteri-

8 Die deutschen Ergebnisse können zur besseren Einschätzung leider nicht einfach mit englischsprachigen Befragungen verglichen werden, insofern dort von "religious miracles" gesprochen wird, während im Deutschen nach Wundern ohne den Zusatz "religiöse" gefragt wird. Letzteres äußert sich dann auch bei PCA-Analysen in einer Nebenladung des Wunder-Items auf der Hauptkomponente in vier Fragen zur Paragläubigkeit (vgl. **Terwey** 1992:71).

9 Als Alternative zum Wort Aberglauben bietet sich der weniger negativ besetzte Begriff "Paraglauben" an. Darunter kann zunächst eine Gläubigkeit verstanden werden, die *neben* der vorwiegend offen akzeptierten Gläubigkeit oder der Wissenschaft besteht (z.B. der zumindest in Westdeutschland (1987) weit verbreitete Glauben an Erdstrahlen); zum anderen können diese Anschauungen aber auch dominierenden Glaubens- oder Wissenschaftsvorstellungen *entgegen*-gesetzt (z.B. Glaube an den Gott Pan) sein (vgl. **Terwey** 1995).

schen Subjektivationen und Objektivationen. Als aktuelles Beispiel der zurzeit angeblich immer weiter ausufernden Paragläubigkeit wird oft mit Selbstverständlichkeit die wachsende Ufo-Gläubigkeit genannt (vgl. z.B. **Magin** 2000). Das klingt plausibel und evident (in einer zunehmend von Technik geprägten Alltagswelt werden auch paranormale Phänomene mehr und mehr als technisiert vorgestellt). Repräsentativen Umfragedaten aus den Jahren 1977, 1987, 1988 und 1994 zufolge ist Verbreitung der "Ufo-Gläubigkeit" mit 20% bis 23% jedoch nahezu konstant geblieben (**Terwey** 1995). Vertrauen wir auf weitere Zahlen von **Noelle-Neumann** und **Köcher** (2002: 376), hat der Ufo-Glauben unlängst sogar abgenommen (1993: 17%, 2001: 13%). Wie neuere Ufo-Berichte mit zunehmend wahrgenommenen Entführungen und Misshandlungen exemplarisch zeigen, muss Paragläubigkeit nicht immer nur einer positiv romantischen Erlebniswelt zugeordnet werden. Selbst wenn man sich auf die *psycho-soziale Hypothese*¹⁰ für die Erklärung von Paranormalität beschränkt, wird ein engeres Zusammenleben mit Paragläubigen oder vermeintlich (para-)psychisch Begabten nicht stets als angenehm empfunden (vgl. z.B. im Extrem den von **Stumpfe** 1975 beschriebenen psychisch ausgelösten Tod und eventuelle Heilungsmöglichkeiten).

Tabelle 3 enthält Fragen zu Glaubensvorstellungen, die meist zum Bereich des "Aberglaubens" oder "Paraglaubens" gerechnet werden. Diese Fragen sind größtenteils unter Verwendung von Stimuli formuliert, welche sich verbal von biblisch und kirchenhistorisch für Christen akzeptablen Beständen absetzen.¹¹ Eine solche Differenz kann aus einer kirchlich distanzierten Perspektive inhaltlich relativiert werden. So finden wir auch unter Christen die Vorstellung, dass bestimmte Gegenstände (Kreuze, Bibeln, Hostien, Reliquien, Statuen u.a.m.) eine besondere Kraft haben, Menschen Zukünftiges prophezeien, Kranke nicht nur von Christus wundersam geheilt worden sind und Gestirne eine besondere Bedeutung für die Menschen haben können. Kirchennahe Personen sprechen aber in Bezug auf solches oft nicht von Glücksbringern, Wahrsagern, Wunderheilern oder Astrologie.

10 D.h.: Die Betroffenen erleben die Phänomene primär subjektiv, ohne dass sie objektiv als Ereignisse für andere gegeben sein müssen, und die Konsequenzen werden via Bericht, Suggestion u.ä. ins weitere soziale Umfeld übertragen.

11 Die deutsche Übersetzung "Manche Wunderheiler verfügen wirklich über übernatürliche Kräfte" für "Some faithhealers really do have God-given healing powers" im englischen Master-Fragebogen des ISSP verschiebt die Itemvalenz zusätzlich in diese Richtung. Menschen in der Bibel, die Kraft ihres "korrekten" Glaubens heilen, besitzen einen recht positiven Status. Wenn nun im ISSP 1991 deutlich höhere Prozentsätze von englischsprachigen Befragten die Heiler für wenigstens wahrscheinlich halten (Vereinigtes Königreich: 46%, Nordirland: 63%, Irland: 63%, Deutschland: 33%), können wir dieses Ergebnis bei näherem Hinsehen nur sehr eingeschränkt interpretieren.

Tabelle 3 Glauben an paranormale Phänomene außerhalb des engeren christlichen Bereichs (Berechnungen nach ALLBUS 1991 (deutsche Befragte) und ISSP 1998 (Werte in Klammern))

		Alte Bundesländer		Neue Bundesländer	
		%		%	
a) Glücksbringer bringen manchmal tatsächlich Glück:	Stimmt sicher	4	(9)	5	(5)
	Stimmt wahrscheinlich	23	(34)	24	(26)
	Stimmt wahrscheinlich nicht	24	(26)	22	(25)
	Stimmt sicher nicht	38	(24)	35	(34)
	Kann ich nicht sagen	11	(7)	14	(10)
n = 100 %		1313	(996)	1480	(996)
Cramer's V = .05 (.16)					
b) Es gibt Wahrsager, die die Zukunft wirklich vorhersehen können:	Stimmt sicher	6	(8)	3	(3)
	Stimmt wahrscheinlich	22	(24)	16	(15)
	Stimmt wahrscheinlich nicht	24	(29)	23	(27)
	Stimmt sicher nicht	38	(34)	44	(43)
	Kann ich nicht sagen	10	(6)	14	(12)
n = 100 %		1313	(995)	1480	(995)
Cramer's V = .12 (.18)					
c) Manche Wunderheiler verfügen wirklich über übernatürliche Kräfte	Stimmt sicher	7	(9)	7	(4)
	Stimmt wahrscheinlich	26	(31)	26	(25)
	Stimmt wahrscheinlich nicht	23	(26)	20	(26)
	Stimmt sicher nicht	32	(26)	32	(33)
	Kann ich nicht sagen	13	(7)	14	(13)
n = 100 %		1313	(995)	1480	(995)
Cramer's V = .03 (.15)					
d) Das Sternzeichen bzw. das Geburtshoroskop eines Menschen hat einen Einfluss auf den Verlauf seines Lebens:	Stimmt sicher	6	(8)	3	(4)
	Stimmt wahrscheinlich	22	(33)	17	(20)
	Stimmt wahrscheinlich nicht	25	(26)	24	(28)
	Stimmt sicher nicht	36	(24)	42	(36)
	Kann ich nicht sagen	12	(8)	13	(12)
n = 100 %		1316	(996)	1482	(996)
Cramer's V = .10 (.20)					

Die mit den 91er Daten berechneten Werte für Cramer's V weisen in Tabelle 3 generell deutlich geringere Unterschiede zwischen den beiden Teilstichproben aus als in Tabelle 2. Immerhin vergrößern sich in Tabelle 3 die Differenzen zwischen den beiden Bereichen Deutschlands von 1991 bis 1998. Dazu trägt in erster Linie eine bemerkenswerte Zunahme des Paraglaubens in den alten Bundesländern bei (Glücksbringer 1998: 43% mit "Stimmt sicher" oder "Stimmt wahrscheinlich", Wahrsager: 32%; Wunderheiler 40%; Sternzeichen: 41%).

Wie verlässlich sind diese Ergebnisse? Dies soll am Beispiel von (Un-)Glücksbringern und Omina noch einmal hinterfragt werden (Tabelle 4). Es kann nur kurz auf Details eingegangen werden. Die drei Spitzenplätze werden im Jahr 2000 mit erstaunlich hohen Prozentsätzen von positiv gedachten Phänomenen belegt. Erst dann kommen die schwarze Katze und die 13, die mehrheitlich wohl als Unglückszeichen verstanden sein dürften. Erstaunlicherweise werden in den neuen Bundesländern etliche dieser Phänomene noch häufiger genannt als in den alten, obgleich im Westen von 1973 bis 2000 eine deutliche Zunahme der Fall ist. Nur 27% der Ostdeutschen und 30% der Westdeutschen messen 2000 keinem dieser Dinge besondere Bedeutung zu (1973: 43%). Damit wird ein Teilergebnis aus Tabelle 3 nicht konsolidiert, nämlich der 1998 größere Prozentsatz des Glücksbringerglaubens in den alten Bundesländern.

Tabelle 4 Auch wenn Sie selbst nicht abergläubisch sind - wenn Sie sich diese Liste einmal durchlesen, bei was davon glauben Sie, dass es vielleicht eine Bedeutung haben könnte, worauf geben Sie selbst auch immer acht? (pro Spalte ca. 1000 Befragte ab 16 Jahre; *Noelle-Neumann* und *Köcher* 2002: 374)

	1973-West	2000-West	2000-Ost
	%	%	%
Vierblättriges Kleeblatt	26	42	44
Sternschnuppen	22	41	38
Schornsteinfeger	23	35	38
Schwarze Katze von links über den Weg	16	24	34
Die Zahl 13	17	22	25
Ein Hufeisen finden	13	21	22
Wenn der Kuckuck ruft, die Geldbörse schütteln	11	12	22
Spinne am Morgen	11	11	18
Schwalbennester am Haus	10	10	8
Der Freitag	7	8	12
Wenn die Uhr stehen bleibt	6	9	8
Die Zahl 7	4	8	9
Wenn das Käuzchen ruft, gibt es Unglück	8	6	10
Salz borgen bringt Unglück	6	6	11
Kein Messer mit der Schneide nach oben legen, denn das gibt Streit	4	6	5
Schäffchen zur Linken	6	6	3
Wenn man stolpert, wieder zurücklaufen	7	2	8
Wenn die Tür von selbst aufgeht	3	4	3
Wenn es der Braut auf den Schleier regnet	3	3	4
Einen Buckligen berühren	1	1	4
Nichts davon	43	30	27

Es ist zu begrüßen, dass die Autorinnen Nennungen über mehrere Indikatoren hinweg auswerten, denn bei der sonst immer wieder vorgestellten Betrachtung von Einzelindikatoren wird das Ausmaß des "Aberglaubens" in unserer Gesellschaft nicht deutlich. Nehmen wir hinzu, dass einige einschlägige Phänomene auch in Tabelle 4 fehlen (z.B. die Zahl 23, die Zahl 666, zerbrochener Spiegel, umgedrehte Kreuze, Komet, Vollmond, Marienkäfer), drängt sich die Ahnung auf, dass es eine Bevölkerungsmehrheit ist, welche wenigstens einem Teil der paranormalen Phänomene reale Bedeutung beimisst. Im ALLBUS 1991 gaben nur 42% der westdeutschen Befragten an, alle vier Phänomene in Tabelle 3 für unwahrscheinlich, unbestimmbar oder nicht existent zu halten, im Osten waren es mit 44% kaum mehr.¹² Dehnen wir das Spektrum der Untersuchung auf andere Indikatoren aus (*Astrologie; Horoskope; Telepathie; Hellsehen; Wahrsagen; Kartenlegen; Hexerei; Voodoo-Kult; Schwarze Magie; Besessenheit vom Teufel; Stigmatisation; Wunderheilen; Geistheilen; Akupunktur; Parapsychologie; Ufos; Erdstrahlen; Kontakte mit Verstorbenen*; vgl. **Terwey** 1995), so sehen wir, dass 85% aller Westdeutschen 1987 wenigstens eines dieser unerklärlichen Phänomene für real hielt, 72% wenigstens zwei davon.

Neben einer Förderung positiven Denkens¹³ bzw. einer "self-fulfilling prophecy" durch Glücksbringer und Horoskope ist bei vielen der Paragläubigen vielleicht eine in der "Postmoderne" zunehmende religiöse Heimatlosigkeit Hintergrund dieser bemerkenswerten Verschiebungen - einige der großen Diesseitsideologien (z.B. Marxismus) haben ja gleichzeitig auch an Zuspruch verloren: "Eine 'Atmosphäre des Unernstes' herrscht vor, wie *Gehlen* es ausdrückt. ... Mit *Jean Pauls* frühem und präzisem Wort: Leute werden aus 'Mangel an Zeit abergläubig und ungläubig zugleich'" (**Clausen** 1969: 147).

5 Paraglauben als alternative Religion oder Patchwork-Religiosität

In diesem Abschnitt wollen wir der Frage nachgehen, ob wir mit den Fragen zum Glauben an paranormale Phänomene eine alternative bzw. außerkirchliche Religion ermitteln können. **Pollack** (2000: 298) expliziert seine Interpretation beispielhaft an der Astrologie: Die Astrologie überschreite das sinnlich und lebensweltlich Wahr-

¹² Bis 1998 scheint sich diese Kluft dann allerdings vergrößert zu haben (Westen: 35% "Ungläubige", Osten: 49%). Wie bereits angedeutet, ist aber eine Replikation zur solideren Einschätzung wünschenswert.

¹³ Bei positivem Denken gilt es, von einer Person oder Situation ein möglichst positives Bild zu entwerfen, worauf die Realität sich (angeblich) in diese Richtung entwickeln wird (self-fulfilling prophecy).

nehmbare und behaupte einen Einfluss der Sterne auf das menschliche Leben. Gleichzeitig sehe die Astrologie diesen Einfluss durch relativ konkrete Sternbild-Konstellationen zum Zeitpunkt der Geburt vermittelt. "In ihren durch die Stern-deuter vermittelten Sinnformen verbinden sich insofern Transzendenz und Immanenz ... miteinander. Das heißt, daß ihre Sinnformen als religiös anzusprechen sind. Dabei bedient sich die Astrologie dieser Sinnformen, um auf die Unsicherheit des menschlichen Lebens zu reagieren ..." Es handele sich also um eine nichtchristliche Praxis, die infolge der in ihr angelegten Behandlung der Kontingenzproblematik und die Bezugnahme auf Transzendenz in den Bereich der außerkirchlichen Religionsformen falle. Diese Annahmekette geht zunächst darin wohl recht, dass bei etlichen an Astrologie Interessierten der eine oder andere religiöse Bezug gegeben ist, keinesfalls aber bei allen in ausgeprägter Form (77% der Westdeutschen und 78% der Ostdeutschen gaben 2001 an, ihr Horoskop wenigstens manchmal zu lesen; **Noelle-Neumann** und **Köcher** 2002: 375). Bevor wir eine als solche auszusondernde astrologische Religion akzeptieren und dabei nicht von einer universellen Metaphysik¹⁴ ausgehen oder rein funktional argumentieren wollen, müssen *im Sinne der hier eingangs vorgestellten, erweiterten Religionsdefinition* eine gemeinschaftlich geteilte Dogmatik (Ausdifferenzierung von Idealen, Dingen, Personen u.a.m. aus dem Bereich des Profanen) und rituelle Gemeinschaften ausgemacht werden. Welches gemeinsame Sakrale steht substantiell hinter der Astrologie, wenn sie denn insgesamt eine alternative Religion sein soll? Sind es alte Götter wie Jupiter, Venus, Merkur, Saturn? Ist es der christliche Gott, der den Weisen durch Sternenbahnen, Kometen oder fallende Sterne Zeichen gibt? Sind es bloße physikalische Einflüsse, wie sie etwa heute noch ernsthaft bei Mond und Sonne angenommen werden? Sind es dem irdischen Geschehen synchrone Himmelssignaturen in einem natürlichen System? Ist es schlicht der Effekt positiven Denkens oder erst geweckter Befürchtungen nach einer "astrologischen" Information?

14 In universeller Metaphysik wird hinter aller äußerlich erscheinenden Vielfalt (Maya; vgl. u.a. **Lurker** 1989) eine Kraft, ein Medium (z.B. Astrallicht), ein Gott oder ein Gesetz in allen lokal und temporal variierenden Erscheinungsformen als präsent angenommen. Zwei literarische Beispiele zur Verdeutlichung weitgehend universeller Metaphysik seien gegeben (individualzentriert und gottzentriert): "Das Geheimnis des Doktor Schrepfer liegt plötzlich offenbar: die rätselhafte Kraft, die durch ihn wirkt, ist nicht sein eigen, steht auch nicht hinter ihm mit einer Tarnkappe. Sie ist die magische Gewalt der Gläubigen, die an sich selbst nicht zu glauben vermögen, sie selber nicht zu gebrauchen wissen, sie auf einen Fetisch übertragen müssen, sei er Mensch, ein Gott, Pflanze, Tier oder Teufel, damit sie wie aus einem Brennspiegel wundertätig zurückstrahle. ... Niemand ist da, der das Schicksal verhängt, als das eine große Ich, das sich als zahllose Ichbilder spiegelt" (**Meyrink** 1992: 48 f.). "In der Bhagawadgita ... werden Krischna folgende Worte in den Mund gelegt: Ihr seid frei, euer Gebet an welchen Gott auch immer zu richten; doch der eure Gebete erwidert, der bin ich" (**Laxness** 1994: 101).

Wir finden im astrologischen Bereich sehr unterschiedliche Grundannahmen und Praktiken. Zunächst gibt es die "ernsthaften Astrologen", welche heute noch aus komplexen astronomischen Datenbasen "exakte" Sternkonstellationen, Dispositionen und Personenbilder nach diversen Systemen erstellen. Daneben gibt es die mehr oder weniger scharlatanesken "Geschichtenerzähler" (vgl. u.a. **Braun** 1990: 91), die ihre Phantasien auf den Himmel projizieren bzw. einfach aus einem Fundus von schlichten – streng astrologisch genommen – falschen Sternzeichenbeschreibungen und eigener Menschenkenntnis ein "Horoskop" zusammenbasteln, das vielleicht gar nicht einmal so falsch klingt. Unterschieden werden in anderer Hinsicht mehr oder weniger deterministische Varianten. Die Annahme einer kausalen Beeinflussung wird vielfach durch eine Annahme von nicht-kausal zu interpretierenden Synchronizitäten ersetzt. Neben der in Europa verbreiteten Sternzeichenastrologie gibt es davon ganz verschiedene chinesische, indianische, vedische u.a. Varianten. Wenn es nun aber beispielsweise die römischen Götter sein sollten, welche uns beeinflussen, so müsste man in Bezug auf diese Götter eine praktizierende Gemeinde suchen, in der die äußerlich sichtbaren Sterne eine Bedeutung als göttliche Zeichen hätten. Nehmen wir eine deistische Variante an, gemäß der alles nach einem bestimmten Anfang (z.B. Geburt) wie ein Uhrwerk voller wechselseitiger Entsprechungen abläuft, so wäre das eine ganz andere "Religion" bzw. Religiosität. Die ernsthafte Astrologie als solche ist heute vielfach induktiv auf der Suche nach ihrer statistischen "Verifikation" und kein in sich geschlossenes religiöses System, so lange man hinter den verschiedenen Erscheinungsformen kein übergeordnetes gemeinsames Prinzip universeller Metaphysik oder universeller Magie erkennt. **Pollack** (1998: 127) legt aber andererseits nahe, dass ein Religionsbegriff seiner Präferenz doch besser so eng definiert werden sollte, dass auch ein grundsätzliches Verschwinden von Religion aus unserer Gesellschaft der Fall sein könne. Ein solcher Religionsbegriff wäre nicht universell, sondern in mancher Hinsicht traditionell partikular orientiert¹⁵. Dem bereits erwähnten Krischna dagegen könnte man dagegen beispielsweise sagen lassen: Einerlei, ob ihr im Ernst oder Uernst an Jupiter, wissenschaftliche Sternberechnungen oder zweifelhafte Zeitungshoroskope glaubt, ich informiere euch jeweils daraufhin in einer mir angemessenen verdeckten oder offenen Weise.

15 Als partikuläre Religion wird hier eine in der Sicht des Beobachters oder des Teilnehmenden von der sonstigen Gesellschaft abgesonderte religiöse Sphäre verstanden, die im Unterschied zu anderen religiösen Weltanschauungen als eigentlich "richtig" bzw. "richtig religiös" angenommen wird. Nahe liegend dazu sind die Begriffe "explizite Religion" als Bezeichnung "für ausdrücklich als solche wahrgenommene und geübte religiöse Erfahrungen und Verhaltensweisen, insbesondere in Form der Erfüllung institutionalisierter kirchlicher Erwartungen" und „aparte Religion“ ("Absonderung und Isolierung der religiösen Erfahrung von "- sonstiger -" ... gesellschaftlicher Erfahrung"; **Matthes** 1973: 561).

Mutatis mutandis gelten die Überlegungen zum religiösen oder besser vielleicht religioiden Charakter der Astrologie auch für die drei anderen ISSP-Fragen zur Paragläubigkeit, und so wird die damit angestrebte Bestimmung einer einheitlichen, expliziten und außerkirchlichen Religion im Sinne unserer Definition inhaltlich nicht weniger problematisch. Wenn jemand etwa akzeptiert, dass es Wunderheiler gibt, von denen magnetische Heilsströme im "naturwissenschaftlichen" Sinne des Mesmerismus ausgehen, ist dieser Paragläubige dann in *einer* expliziten Religion mit einem Satanisten, der an schwarzmagische Wunderheilung glaubt, und teilen diese zusätzlich einen gemeinschaftlichen Kult um das Wirken römischer Gottheiten? Unbestritten ist, dass es bemerkenswerte *statistische* Gemeinsamkeiten zwischen den vier Paraglauben-Items im ALLBUS 1991 und ISSP 1998 gibt (vgl. u.a. **Pollack** 2000; **Terwey** 1992), diese müssten aber trotz der hohen Reliabilitäten bei einer vereinten Skalierung (Osten 1991: $\alpha=.79$, Westen 1991: $\alpha=.81$) auch inhaltlich näher erforscht werden, bevor hier von außerkirchlicher oder alternativer Religion und nicht nur von einer diffusen Paragläubigkeit verlässlich gesprochen werden kann. Ziehen wir eine größere Zahl von Indikatoren des Glaubens an unerklärliche Phänomene heran (vgl. die oben aufgeführte Liste aus **Terwey** 1995), so ergeben sich nicht einer, sondern 5 Faktoren der Paragläubigkeit. Man müsste annehmen, wenn man sich auf das statistische Faktorenargument allein bezieht, dass es im Kontext des Paranormalen mehr als nur eine explizite "außerkirchliche Religion" gibt – was auf den ersten Blick angesichts der vielfachen Verfeindungen zwischen Akteuren auf dem Markt außervolkskirchlicher Religiosität sogar einleuchtend erscheint. Andererseits kommt **Pollack** auch zu dem Schluss, dass "außerkirchliche Religiosität" (im Sinne von Glauben an Paranormales) häufiger unter Kirchenmitgliedern anzutreffen ist als unter Nichtmitgliedern, so weit es die vier Items aus Tabelle 3 betrifft. Bei vermutlicher "Hardcore"-Paragläubigkeit (z.B. Voodoo, Schwarze Magie, Hexerei) trifft eine Überrepräsentation in den Volkskirchen, so weit offene Angaben vorliegen, nicht zu (eigene Berechnungen nach "Sinnsuche: Die neuen Lebensziele" (ZA-Studien-Nr. 1707); BRD 1987).

Ein weiteres, in Bezug auf außerkirchliche Religion etwas weniger anspruchsvolles Argument überprüft **Wolf** (2001): Die aktuell in der Religionssoziologie gelegentlich so benannte "Patchwork"- oder "Fleckerlteppich-Religiosität" soll sich als Kombination von "christlichen" Transzendenzannahmen (vgl. z.B. die Items in Tabelle 3) und Paragläubigkeit (vgl. Tabelle 4) erschließen lassen. Man kann in Bezug auf diese Patchwork-These einräumen, dass dies ein möglicher erster Einstieg in die Materie sein kann - andererseits aber doch eine Reihe von Überlegungen anzustellen sind, bevor ein letztlich befriedigender Schluss zu ziehen ist. Bereits bei der Einführung von vier Items zum Paraglauben (Tabelle 4) wurde hier erwähnt, dass damit

zwar in der Rhetorik vom gängigen volksskirchlichen Diskurs abgesetzte Vorgaben formuliert werden, dass aber substantiell die Differenzen zwischen diesen Superstitionen und akzeptierten biblischen Mythen für Außenstehende nicht besonders tiefgehend sind.¹⁶ Wie wir ferner gesehen haben, ist bei intensiverer Betrachtung der Paraglauben in unserer Gesellschaft so weit verbreitet, dass "Patchwork" im Sinne von *Wolf* (2001) und anderen Autoren eher die Regel als die Ausnahme sein dürfte. Aus der volkswissenschaftlichen Forschung ergeben sich ebenfalls starke Hinweise in dieser Richtung (vgl. u.a. *Bächtold-Stäubli* und *Hoffmann-Krayer* 2000). Und auch die Bibel kennt nicht nur gute, gottgesandte Wundertäter, wenn es beispielsweise in Exodus 22, 18 heißt "Die Hexe (oder vermutlich besser als Partizip übersetzt: Die Zaubernde(n)) sollst Du nicht leben lassen." Etliche weitere Stellen ließen sich aus der Bibel in Bezug auf existente paranormale Phänomene aufzählen - darunter auch abgelehnte bzw. verbotene (Wahrsagen, Geisterbeschwören, Feuerlaufen etc.). In diesem Zusammenhang dürfen wir nicht vergessen: *Eine Person, die ein paranormales Phänomen für gegeben oder wahrscheinlich gegeben hält, bewertet dieses nicht unbedingt damit zugleich persönlich positiv.* Selbst ganz fundamental bibelgläubige Christen müssten, ohne ein neumodisches "Patchwork" zu betreiben, eigentlich an böse Zauberer u.a. Paranormalitäten glauben (vgl. auch das Ergebnis von *Wolf* 2001: 15), wonach "Patchwork-Religion" unter den West-Katholiken etwas häufiger zu finden sei als unter Protestanten und schließlich den Befund, dass "Patchwork" in West und Ost viel häufiger anzutreffen ist als "reiner" christlicher Glaube (*Wolf* 2001: 14). Nur mit wirklich spezifisch christlichen Items und sich klar davon absetzenden Bewertungen des Paraglaubens kann auf eine erneute multi-religiöse Bastelei (bricolage) oder Synkretismus geschlossen werden.

Viel versprechender als die alleinige Berücksichtigung der vier Paraglauben-Items erscheint in den ALLBUS/ISSP-Daten ein erster *Einstieg* zur Erforschung alternativer Religiosität über die Bejahung einer *höheren Macht* (Tabelle 1). Hier gibt es auch unter den Konfessionslosen im Westen 25% und im Osten 10%, die zustimmen. Dies sind recht erhebliche Anteile, die unter den Mitgliedern der großen Volkskirchen sogar ähnlich hoch ausfallen. Ein Befund zu diesen an eine höhere Macht Glaubenden ist, dass unter ihnen Befragte, welche die Natur als solche für

16 Beide Variablenkomplexe sind auch nicht völlig unabhängig voneinander. Bilden wir Summenindizes für "christliche" (vgl. Tabelle 3) und "unchristliche" (vgl. Tabelle 4) Items, so ergeben sich in Gesamtdeutschland 1998 Beziehungen von $r = .22$ unter Gottgläubigen und $.35$ unter Ungläubigen.

heilig halten, statistisch signifikant überrepräsentiert sind (Berechnungen nach ALLBUS 2000).¹⁷

6 Fazit

Die Annahme einer Säkularisierung in Westdeutschland findet Unterstützung, was Kirchenmitgliedschaft und Kirchgang betrifft. Die bürokratisch mit Steuerpflicht geregelte Mitgliedschaft in den Volkskirchen erweist sich als zweiseitig. Wer einmal formal mit amtlicher Bestätigung ausgetreten ist, dem fällt es schwerer zur Kirche zurückzufinden, als jemand, der sich dafür einfach ohne Aufnahmegesuch nur wieder glaubhaft am kirchlichen Leben beteiligen müsste. Es wird in Deutschland oft vergessen, dass die meisten Länder keine vergleichbar bürokratische Mitgliedschaftsregelung haben und es dennoch den Kirchen dort oft finanziell gar so nicht schlecht geht. Zwar haben neben dem kirchlichen Engagement auch wohl einige spezifische, christlich-theistische Glaubensvorstellungen an Boden verloren (vgl. z.B. *Terwey* 1996), doch sehen wir zumindest im Westen kaum weiteren Rückgang genereller subjektiver Religiosität.

Die Krise der öffentlich abgesichert operierenden Kirchen in Westdeutschland kann u.U. aber auch als ein "Gesundschumpfungsprozess" verstanden werden, durch den sie veranlasst sein sollten, hinsichtlich der von ihnen akzeptierten religiösen Ereignisse, des Erlebens solcher religiösen Ereignisse und des Diskurs darüber eine Aufbesserung des aktuellen Angebots zu versuchen (vgl. zur Angebotstheorie in der neueren Religionssoziologie: *Warner* 1993; *Terwey* 1994). Immerhin ist noch immer ein beachtlich großer Teil der Bevölkerung in den Kirchen Mitglied, und die soziale Bedeutung dieser Organisationen in Politik, Sozialisation und Wohlfahrtspflege bleibt überaus groß (z.B. über 1 Million hauptamtlich Beschäftigte; Das Parlament 18-19/2003:1).

Die früher mitunter geäußerte Erwartung, dass nach dem Abbau der ideologischen Zwänge unter dem DDR-Regime eine breit gestreute Rechristianisierung und Rückbindung an die Volkskirchen der Fall sein würde, hat sich nicht bestätigt. Nach einer stark geschwächten oder gar nicht vollzogenen christlichen Sozialisation können zur Zeit die christlichen Mythen und Symbole nicht mehr von größeren Bevölkerungskreisen in gemeinschaftlicher "*effervescence*" revitalisiert werden. Wird die

17 Zusätzlich gegeben sind in der angesprochenen Frage die Kategorien, dass Natur wichtig, aber nicht heilig sei, sowie dass Natur heilig, weil von Gott geschaffen sei. Im Übrigen sind auch diverse Arten des Paraglaubens unter Westdeutschen, die an eine höhere Macht glauben, häufiger zu finden als unter im engeren Sinne Gottgläubigen oder Atheisten (*Terwey* 1994: 122).

spirituelle Tradition so weit abgeschnitten, ist sie nicht ohne besondere Umstände wiederherstell- oder einführbar. Dies gilt bis hin zu Erwartungen und Erlebnissen im Bereich der Nahtoderfahrungen (near death experiences), die bei einem inner-deutschen Vergleich im Osten seltener als religiös interpretiert und positiv erfahren werden (*Schmied* 2000).

Eine vorwiegend moderat protestantische Kirchenkultur in der DDR vermochte es nicht, sich von staatlichen Einflüssen zu befreien und der Entchristianisierung mit größerem Erfolg zu begegnen. So weit es die Kombinationen der im ALLBUS 1992 erfragten innerweltlichen und außerweltlichen Deutungen der höheren Wirklichkeit sowie des Lebenssinns betrifft, resultiert unter den Ostdeutschen eine viel weitreichendere Konzentration auf deutlich weniger Weltanschauungstypen als im Westen (*Terwey* 1996). Andererseits hat in den neuen Bundesländern die Idee des Sozialismus, aus welchen Gründen sei hier dahingestellt, immer noch recht oft eine positive Bewertung als diesseitsbezogene weltanschauliche Alternative (vgl. *Terwey* 1997; ZA und ZUMA 2003).

Sehen wir auf andere früher sozialistische Länder, so hat sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, eine weitreichende Widerstandskraft gegen den Versuch einer dauerhaften Entchristianisierung erwiesen (Tabelle 5). Die weitreichendste Entchristianisierung im Sozialismus fand offenbar in der DDR statt - es gibt jedoch Anzeichen dafür, dass auch andere vorwiegend evangelische Länder eine in manchen Glaubensfragen recht weitgehende Säkularisierung durchgemacht haben (*Terwey* 1998).

Nicht bestätigt hat sich aktuell, dass die Zunahme der Paragläubigkeit eigentlich vornehmlich eine Sache der mehr oder weniger besorgten Darstellung in Medien und kirchlichen Erklärungen sei. Wie weit der aktuelle Anstieg im Paraglauben geht und wie stabil diese Veränderung ist, bedarf weiterer replikativer Untersuchungen. Es hat auch in der historischen Vergangenheit kürzere und längere Phasen zunehmender "ketzerischer" Pluralität gegeben. Aufmerksam weiter zu verfolgen ist auch die Frage nach der Hölle, weil die vermehrte Annahme dieses furchterregenden Phänomens dem Abbau der "Angstreligion" zuwiderläuft. Es kann aber auch nicht ganz ausgeschlossen werden, dass die Zivilisierung der kirchlichen Botschaft in Verbindung mit einer vielen etwas blass erscheinenden und dennoch sexuell vielfach restriktiven Theologie und Liturgie zum Bedeutungsrückgang der Kirchen beitragen hat: Pleasure and Pain - eine nur abstrakt erbauliche Geschichte langweilt für gewöhnlich.

Tabelle 5 Gottesglaube in verschiedenen Postsozialistischen Ländern und Westdeutschland (Eigene Berechnungen nach dem ISSP 1991, 1998 aus den Angaben zu "Welche dieser Aussagen beschreibt Ihren Glauben an Gott am besten?" "Ich glaube an Gott, habe aber früher nicht an ihn geglaubt." "Ich glaube an Gott und habe immer an ihn geglaubt.")

	1991	1998
	%	%
Ostdeutschland	24	26
Tschechische Republik	-	35
Russland	36	45
Bulgarien	-	46
Slowenien	49	50
Lettland	-	54
Ungarn	53	59
Westdeutschland	67	63
Slowakei	-	65
Polen	82	86

Sofern aus den Analysen von *Wolf* (2001) ähnlich wie bei *Pollack* (1998) hervorgeht, dass es außerhalb der Kirchen wenig "alternative Religiosität" (im Sinne von Paragläubigkeit) gibt, ist zu berücksichtigen, dass es bereits innerhalb der großen Kirchen weite Bewegungsspielräume gibt. Man kann sich zwar aus verschiedenen Gründen weiter als Kirchenmitglied verstehen, trotzdem aber gegenüber der (lokal) dominanten Kirchlichkeit unorthodoxe Positionen vertreten und rituell wenig partizipieren. *Orenstein* (2002) zeigt etwa für Kanada, wie Personen mit hoher christlicher Gläubigkeit und dennoch nur geringem oder mittlerem Kirchengang vermehrt auch zu paranormalen Annahmen neigen. Wenn wir uns mittels Umfragedaten bislang mit wenig Erfolg auf die Suche nach einer quantitativ großen, einheitlichen außerkirchlichen Parareligion gemacht haben, gilt es schließlich ein letztes Fragezeichen zu setzen, insofern wir diesbezüglich von Gruppen auszugehen haben, die sich oft als okkult oder esoterisch verstehen. Es besteht Grund zur Annahme, dass solcherlei Gruppen nicht zu offenen Äußerungen in bzw. Teilnahme an Umfragen neigen. Das Sprechen von den dort sakralen Dogmen und Riten ist gelegentlich verboten bzw. bedeutet ihnen vielfach Profanisierung, Selbstgefährdung und Verlust spiritueller Wirkungskraft (z. B. Mana).

Literatur:

Barz, Heiner 1993: Postsozialistische Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern, Opladen: Leske + Budrich.

Bishop, George 1999: Poll Trends: Americans' Belief in God, in: Public Opinion Quarterly 63: 421 - 434.

Braun, Lucien 1990: Paracelsus, Zürich: Silva.

Clausen, Lars 1969: Behauptung der Magie, in: **Joachim Matthes** (Hg.), Religion, Kultur und sozialer Wandel. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 5, Westdeutscher Verlag: Köln und Opladen: 141 - 155.

Cziesche, Dominik 2003: Mission Impossible, in: DER SPIEGEL 2/2003: 65.

Durkheim, Emile 1994 : Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Ebertz, Michael N. 1993: Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der 'Gnadenanstalt'. Befunde einer Analyse von eschatologischen Predigten, in: **Jörg Bergmann, Alois Hahn** und **Thomas Luckmann** (Hg.), Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen: Westdeutscher Verlag: 92 - 125.

EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) 1994: Kirchenzugehörigkeit in Deutschland - Was hat sich verändert? Evangelische und katholische Kirche im Vergleich, Statistische Beilage Nr. 89 zum Amtsblatt der EKD, Heft 10, Hannover: EKD.

Kues, Herrmann 2001: Konrad Adenauer und die erneuerte Demokratie nach 1945, Vortrag auf der Tagung "Die erneuerte Demokratie in Deutschland nach 1945", Oldenburg 20.08.2001 (http://www.konrad-adenauer-stiftung.de/politische_bildung/oldenburg/textkues.html).

Laxness, Halldór 1994: Am Gletscher, Göttingen: Steidl.

Lübbe, Hermann 2003: in: **Rolf Beyer**, Religion - Das Geheimnis des Göttlichen, in: Radio Akademie Kultursprung: Zivilisation zwischen Mythen und Visionen, SWR2 05.06.99 (http://www.swr2.de/kultursprung/manuskripte/m990605_religion.html).

Luckmann, Thomas 1996: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas 2003: in: **Rolf Beyer**, Religion - Das Geheimnis des Göttlichen, in: Radio Akademie Kultursprung: Zivilisation zwischen Mythen und Visionen, SWR2 05.06.99 (http://www.swr2.de/kultursprung/manuskripte/m990605_religion.html).

Lurker, Manfred 1989: Lexikon der Götter und Dämonen, Stuttgart: Kröner.

Magin, Ulrich 2000: Ausflüge in die Anderwelt. Bedeutungen rätselhafter Phänomene, Königsförde: Königsfurt.

Matthes, Joachim 1973: Religion, Aparte Religion, Explizite Religion, in: **Werner Fuchs, Rolf Klima, Rüdiger Lautmann, Otthein Rammstedt** und **Hans Wienold** (Hg.), Lexikon zur Soziologie, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1973: 560 - 561.

Matthes, Joachim 1993: Was ist anders an anderen Religionen. Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, in: **Jörg Bergmann, Alois Hahn** und **Thomas Luckmann** (Hg.), Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen: Westdeutscher Verlag: 16 - 30.

Meyrink, Gustav 1992: Fledermäuse, Frankfurt a.M. und Berlin: Ullstein.

Noelle-Neumann, Elisabeth und **Renate Köcher** (Hg.) 2002: Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1998-2002, Bd. 11, München: K. G. Saur, Allensbach am Bodensee: Verlag für Demoskopie.

Orenstein, Alan 2002: Religion and Paranormal Belief, in: Journal for the Scientific Study of Religion 41: 300 - 311.

Pittkowski, Wolfgang und **Rainer Volz** 1989: Konfession und politische Orientierung: Das Beispiel der Konfessionslosen, in: **Karl-Fritz Daiber** (Hg.), Religion und Konfession: Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden, Hannover: Lutherisches Verlagshaus: 93 - 112.

Pollack, Detlef 1998: Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt? Die Säkularisierungsthese auf dem Prüfstand, in: **Eckhart von Vietinghoff** und **Hans May** (Hg.), Zeitenwende - Wendezeiten. Hans-Lilje-Forum Bd. 2, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 125 - 150.

Pollack, Detlef 2000: Der Zusammenhang zwischen kirchlicher und außerkirchlicher Religiosität in Ostdeutschland im Vergleich zu Westdeutschland, in: **Detlef Pollack** und **Gert Pickel** (Hg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989 - 1999, Opladen: Leske + Budrich: 294 - 309.

REMID - Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst 2003: Religionen in Deutschland: Mitgliederzahlen, http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm.

Schmied, Gerhard 1994: Kirchenaustritt als abgebrochener Tausch, in: Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum 2.

Schmied, Ina 2000: Jenseits der Grenze - Todesnäheerfahrung in Ost- und Westdeutschland, in: **Detlef Pollack** und **Gert Pickel** (Hg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989 - 1999, Opladen: Leske + Budrich: 328 - 347.

Schmidtchen, Gerhard 1987: Sekten und Psychokultur: Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg, Basel und Wien: Herder.

Schmolke, Michael 1993: Am Anfang der Talsohle?, in: *Communicatio Socialis* 26, 389 - 393.

Sichler, Wolf 1987: Der Glaube, die Generationen und die Deutschen: Die Allensbacher Auswertung einer internationalen Werte-Umfrage, in: *Herder-Korrespondenz* 41: 383 - 391.

Simmel, Georg 1989: Die Religion, in: **Georg Simmel (Horst Jürgen Helle** (Hg.)), *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin: Duncker & Humblot: 110 - 171.

Statistisches Bundesamt (Hg.) 2002: Datenreport 1997. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Stumpfe, Klaus-Dietrich 1975: Der psychisch ausgelöste Tod, in: *Dynamische Psychiatrie* 31: 100 - 105.

Terwey, Michael 1992: Zur aktuellen Situation von Glauben und Kirche im vereinigten Deutschland: Eine Analyse der Basisumfrage 1991, in: *ZA-Information* 30: 59 - 79.

Terwey, Michael 1993: Sind Kirche und Religion auf der Verliererstraße? Vergleichende Analysen mit ALLBUS- und ISSP-Daten, in: *ZA-Information* 32: 95 - 112.

Terwey, Michael 1994: Pluralismus des Glaubens in der Diskussion, in: *ZA-Information* 35: 110 - 134.

Terwey, Michael 1995: Para-Gläubigkeit, in: **Gerald L. Eberlein** (Hg.), *Kleines Lexikon der Parawissenschaften*, München: C. H. Beck: 112 - 117.

Terwey, Michael 1996: Religiöse Weltanschauungen, materielle Zufriedenheit und Lernziel "Gehorsam", in: *ZA-Information* 38: 94 - 117.

Terwey, Michael 1997: Weltanschauungen junger Menschen in Ost und West, in: **Evelyn Brislinger, Brigitte Hausstein** und **Eberhard Riedel** (Hg.), *Jugend im Osten*, Berlin: trafo verlag: 159 - 194.

Terwey, Michael 1998: Glaube an ein Leben nach dem Tod, in: **Detlef Pollack, Irena Borowik** und **Wolfgang Jagodzinski** (Hg.), *Religiöser Wandel in den Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg: ERGON: 179 - 203.

Terwey, Michael 2000: Kirche und Zukunftsfurcht: Ut sibi sui liberi superstites essent, in: **Detlef Pollack** und **Gert Pickel** (Hg.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989 - 1999*, Opladen: Leske + Budrich: 140 - 164.

Warner, R. Stephen 1993: Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: *American Journal of Sociology* 98: 1044 - 93.

Wolf, Christof 2001: Empirische Befunde zum Prozeß der religiösen Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland, in: **Michael Klöcker** und **Udo Tworuschka** (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland* (5. Ergänzungslieferung), München: OLZOG, 1 - 20.

ZA (Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung) 1995: ISSP 1991 (ZA-Studien-Nr. 2150), Codebuch, Köln: Zentralarchiv.

ZA (Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung) 2001: ISSP 1998 (ZA-Studien-Nr. 3190), Codebuch, Köln: Zentralarchiv.

ZA (Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung) 1995: ISSP 1993 (ZA-Studien-Nr. 2450), Codebuch, Köln: Zentralarchiv.

ZA (Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung) und ZUMA (Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen) 1992: ALLBUS-Basisumfrage 1991 (ZA-Studien-Nr. 1990), Codebuch, Köln: Zentralarchiv.

ZA (Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung) und ZUMA (Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen) 2001: ALLBUS 2000 CAPI (ZA-Studien-Nr. 3451), Codebuch, Köln: Zentralarchiv.

ZA (Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung) und ZUMA (Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen) 2003: Kumulierter ALLBUS 1980-2000 (ZA-Studien-Nr. 1795), Codebuch, Köln: Zentralarchiv.